MAQÂMÂT DAN *AH̲WÂL* DALAM PERSPEKTIF IBN 'ATHÂ' ALLÂH DAN IBN QAYYIM AL-JAWZIYAH (Studi Komparatif Ajaran Sufi)

Oleh : H. AHMAD ZAMANI

Abstrak

Maqâmât dan *ah̲wâl* dalam perspektif Ibn 'Athâ Allâh dan Ibn Qayyim al-Jawziyah (studi komparatif ajaran sufi) adalah sebuah bahasan yang mencoba melihat persamaan dan perbedaan ajaran sufi tentang *maqâm* yang merupakan kondisi permanen batin pejalan rohani dengan usahanya yang keras untuk ber-*taqarrub* kepada Allah swt. dan *h̲âl* yang sifatnya tidak permamen dan merupakan pemberian-Nya. Kedua tokoh memang hidup di tempat yang berbeda dan tidak berhubungan secara langsung, namun demikian terdapat banyak kesamaan dalam berbagai segi. Dari sejumlah literatur, terlihat kesamaan metode berpikir kedua tokoh seperti dalil yang dikemukakan, baik al-Qur'an dan hadis serta pemikiran tokoh idola mereka. Dari sini, kedua tokoh menguraikan ajaran *maqâmât* dan *ah̲wâl* yang dari segi peristilahan tidak jauh berbeda, seperti ungkapan *manâzil, madârij* atau *kasbiyah* dan *mawhûbah.* Mereka juga sepakat bahwa satu *maqâm* dapat dijadikan tangga untuk mendapat yang lain dan pencapaiannya tidak terlepas dari *'ilm* dan *ma'rifah* yang dimiliki. Perbedaan antara Ibn 'Athâ Allâh dan Ibn Qayyim terlihat ketika sebagian ayat al-Qur'an dan hadis nabi dipahami secara filosofis oleh Ibn 'Athâ Allâh dan itu berakibat pada kesimpulan teori yang cenderung menjadikan *maqâmât* dan *ah̲wâl* itu negatif dan ini menjadi pusat kritik Ibn Qayyim. Baginya, *maqâm 'uzlah, faqr* dan *ghinâ, qabdh* dan *basth, h̲uzn, fanâ* dan *baqâ,* harus disesuaikan dengan semangat Islam yang mendorong umat dinamis, seperti yang telah dirintis oleh *salaf ash-shâlih̲*. Perbedaan itu tentu tidak terlepas dari kondisi struktural dan kultural yang berbeda yang mengitari kedua tokoh. Ibn 'Athâ Allâh terlilit oleh budaya sufistik yang berkembang di tanduk

benua Afrika yang kental dengan tarekat dan pemikiran Ibn al-‘Arabiy. Sedangkan Ibn Qayyim juga terlilit oleh budaya *salaf-tekstual,* dan kondisi sosial umat yang rapuh dan statis, sehingga dia harus keras menentangnya. Walaupun demikian, kedua tokoh dan pemikir sufi ini telah menyumbangkan warisan yang mahal dan berharga bagi khazanah intelektual Islam saat itu dan sekarang ini.

Kata-kata kunci : *maqâm, hâl, fanâ, baqâ, huzn, faqr, basth* dan *qabdh.*

A. Pendahuluan

Maqâmât dan *ahwâl* adalah inti ajaran kaum sufi. Tokoh-tokoh sufi sejak dari zaman al-Hasan al-Bashriy (Yusuf ibn Ismail al-Nabhaniy, t.th: 21, M. Laily Mansur, 1999: 19), hingga Imâm al-Qusyayriy, dan seterusnya diikuti oleh tokoh lainnya telah berupaya merumuskan *maqâmât* dan *ahwâl* ini sebaik mungkin, apakah menyangkut pengertian, dalil penopang, tingkatan, bagaimana mencapainya, sehingga dapat dinikmati oleh generasi berikutnya.

Ada dua tokoh sufi yang berjasa dalam mengembangkan *maqâmât* dan *ahwâl* ini dan menuangkannya dalam karya monumental mereka yang sekarang masih menjadi bahan rujukan dan kitab pegangan di pesantren, majelis taklim, bahkan menjadi bahan diskusi oleh kaum terpelajar. Kedua tokoh itu adalah Ibn ‘Athâ Allâh dan Ibn Qayyim al-Jawziyah.

Abdurrahman Wahid mengagumi Ibn ‘Athâ Allâh dan menurutnya nama organisasi Islam terbesar di Indonesia, Nahdhatul Ulama, sebenarnya diambil dari sebait ungkapan tokoh ini dalam karyanya “al-Hikam” yang berbunyi *“lâ tashhab man lâ yunhidhuka ilayhi hâluhu wa lâ yadulluka ilayhi mâ qâluh”* (janganlah kamu berteman dengan seseorang yang prilakunya tidak membangunkan kamu kepada Allah dan kata-katanya tidak menunjuki kamu kepada-Nya) (Abdurrahman Wahid, 2001: xxvi). Muhibuddin Wali berkeyakinan bahwa apa yang telah dituliskan oleh Ibn ‘Athâ’ Allâh dalam kitabnya itu adalah semata-mata ilham kepadanya dari Allah swt (Muhibuddin Wali, 2000).

Tokoh penting adalah Ibn Qayyim al-Jawziyah, juga mendapat tempat di hati beberapa pemerhati sufisme. Nurcholish Madjid mengutip

pendapat Fazlur Rahman mengatakan bahwa Ibn Qayyim dan gurunya Ibn Taymiyah dapat dianggap sebagai tokoh *Neo-Sufisme.* (A. Rivai Siregar, 1999: 254-255, Nucholish Madjid, 2000: 78). Dengan kelempangan *istiqâmah,* kedalaman *bashîrah,* kekuatan akidah, ketajaman pena, kelembutan bahasa dan potensi yang diberikan Allah kepadanya, dia dapat menyebarkan masalah *'aqîdiyah* dan *sulûkiyah,* seperti aliran air yang tiada hentinya (Katsur Suhardi, 2000: 403). Bahkan dikatakan bahwa sekalipun ia penganut mazhab Hanbali dan murid setia Ibn Taymiyah, namun ia tetap kritis dapat saja berbeda pendapatnya dengaan tokoh ikutannya itu (Harun Nasution, 1958: 403).

Hubungan keilmuan antara kedua tokoh ini tidak terlihat secara langsung, seperti hubugan guru dan murid. Apalagi jika dilihat tahun meninggalnya Ibn 'Athâ Allâh (709 H.) dan tahun kelahiran Ibn Qayyim (691 H.). Kemungkinan adanya hubungan keduanya hanya jika dikaitkan dengan gurunya Ibn Taymiyah yang banyak menyoroti pemikiran Ibn 'Athâ Allâh yang tertuang dalam "al-Hikam" (Muhammad Abu Zahrah, 1958: 203-204). Hubungan tidak langsung lain terlihat pada saat Ibn Qayyim mengkritisi pendapat Ibn 'Athâ Allâh tentang kedudukan di antara *mahabbah* (cinta) dan *syawq* (rindu), manakah diantara keduanya yang istimewa. Dalam hal ini, Ibn 'Athâ Allâh memilih *mahabbah* (Ibn Qayyim al-Jauziyah, 1958: 327).

Pada sisi lain, kondisi sosial di mana kedua tokoh ini hidup tampaknya juga berbeda. Dari literatur yang ada, terlihat bahwa Ibn 'Athâ' Allâh hidup di Afrika Utara setelah wafatnya Sultan Shalâh ad-Dîn al-Ayyûbiy (w. 1193 M.) yang pemerintahannya dilanjutkan oleh keluarganya hingga tahun 1250 M. Setelah berakhir masa Dinasti Ayyûbiyah, berkuasalah rezim Mamlûk yang berhasil melebarkan pengaruhnya hingga Syiria, Mesopotamia, dan Armenia (Ira M. Lapidus, 2000: 547). Kedua dinasti ini sama-sama mensponsori kebangkitan Islam Sunni. Salah satu dari proyeknya adalah membangun sebuah madrasah di dekat makam Imâm asy-Syâfi'iy, juga beberapa perguruan tinggi dan *Khanaqah* (tempat tinggal para *sâlik*) (Ira M. Lapidus, 2000: 550).

Kebijakan penguasa Mamlûk juga berpihak kepada kaum sufi seperti mengangkat mereka sebagai pendamping para *amîr* dan *hâkim,*

bahkan kepada mereka diberikan biaya / santunan yang cukup seperti apa yang dilakukan oleh al-Ayyûbiy sebelumnya (Ira M. Lapidus, 2000: 552).

Sementara kondisi sosial Ibn Qayyim sangat buruk. Umat Islam benar-benar telah mencapai titik kelemahan dan kehancuran. Kaum terpelajar tidak kreatif, pintu ijtihad tertutup, dan taklid bertambah subur. Orang-orang awam benar-benar telah diselimuti oleh khurafat dan bid'ah, sementara para pemuka agama telah cenderung larut bersama penguasanya dan tunduk kepada mereka (Huseyn Yusuf al-Gazal, 1422: viii-ix). Sebagian ulama merasa berkepentingan untuk menyelesaikan yang lahir menurut perspektif masing-masing, sehingga tidak jarang memberikan putusan yang terlampau berat (W. Djunaidi Soffandi, 2001: 18-19).

Itulah kondisi internal kaum muslimin yang selanjutnya lagi diperparah dengan perseteruan terhadap pihak Salib, sehingga membuat Ibn Qayyim harus bekerja keras menentang semuanya hingga sampai mempertaruhkan kehormatan dan pengaruhnya dan harus tabah dipenjara.

Kondisi struktural, kultural dan bahkan geografis yang berbeda, (Ibn 'Athâ Allâh berada di tanduk benua Afrika dan memgembara di sekitarnya, sedangkan Ibn Qayyim al-Jawziyah di Syiria dan kawasan Hijaz), mungkin saja dapat mempengaruhi sikap dan pemikiran mereka terutama dalam bidang tasawuf. *Maqâmât* dan *a<u>h</u>wâl* yang menjadi trend hidup masa itu dan menjadi perhatian para pemikir muslim.

Tidak berlebihan apabila dikatakan bahwa jika seandainya tidak ada lagi karya selain *al-<u>H</u>ikam*-nya Ibn 'Athâ Allâh dan *Madârij as-Sâlikin*-nya Ibn Qayyim al-Jawziyah, keduanya tetap saja dikenal oleh peminat dan pemerhati tasawuf, mengingat kedua kitab ini memuat bahasan sufistik yang mendalam dan mencerminkan kedalaman spiritual mereka berdua.

Bahasan berikut ini mencoba untuk melihat dan memberikan jawaban atas pertanyaan apakah ada persamaan dan perbedaan pendapat atau ajaran tentang *maqâmât* dan *a<u>h</u>wâl* antara Ibn 'Athâ Allâh dan Ibn Qayyim al-Jawziyah?

B. Pembahasan

1. Riwayat Hidup

a. Ibn ‘Athâ’ Allâh

Nama lengkapnya adalah Tâj ad-Dîn Abû Fadhl Ah̲mad ibn Muh̲ammad ibn ‘Abd al-Karîm ibn ‘Abd ar-Rah̲mân ibn ‘Abd Allâh ibn ‘Îsâ al-H̲asaniy ibn ‘Athâ’ Allâh al-Judzamiy al-Mâlikiy as-Sakandariy. Ada sejumlah kelas kesufian yang diberikan kepadanya, seperti *quthb az-zamân, a’lâm al-muhtadîn, zayn al-âbidîn, ustâdz al-kabîr, quthb al-gawts, imâm al-muh̲aqqiq, al-ârif, al-mukasysyif, al-waly al-rabbâniy.* (Hamka, 1984: 167). Sebagian besar ahli sejarah tidak mencatatkan tahun kelahiran Ibn ‘Athâ’ Allâh, namun diperkirakan dia lahir pada pertengahan abad ketujuh Hijriyah atau tahun 649 H./1250 M (R.A. Gunadi dan M. Shoelhi, 2002: 102). dan meninggal dunia pada tanggal 21 Nopember 1309 M., bertepatan dengan 16 Jumadil Akhir 709 H (Al-Sya’raniy, t.th: 102).

Selain sebagai pengikut mazhab Mâlikiy, Ibn ‘Athâ’ Allâh juga menjadi pengikut dan penyebar tarikat asy-Syadzaliyyah. Sekalipun sebelumnya dia pernah menentang dan menolaknya, terutama tokohnya Abû al-‘Abbâs al-Mursiy (w. 686 H.), namun setelah melalui diskusi yang panjang, akhirnya Ibn ‘Athâ’ Allâh bergabung dan menjadi tokoh yang terkenal dalam tarikat itu. Gurunya yang lain adalah Sayyid Yâqût al-‘Arsy (Al-Sya’raniy, t.th: 20).

Ada sejumlah karya Ibn ‘Athâ’ Allâh yang masih dapat dibaca, antara lain; *al-H̲ikam al-‘Athâ’iyyah, Ushûl Muqaddimah al-Wushûl, Tâj al-‘Arûs al-Hâwi ilâ Tah̲zîb an-Nufûs, al-Tanwîr fî Isqâth al-Tadbîr, Miftâh̲ al-Falâh̲ wa Misbâh̲ al-Arwâh̲, ath-Thâriq al-Jaddah fî Nayl as-Sa’âdah, Lathâ’if al-Minan fî Manâqib asy-Syaykh Abû al-‘Abbâs al-Mursiy wa Syaykhih al-Syadzaliy Abû al-H̲asan, al-Qashd al-Mujarrad fî Ma’rifah al-Ism al-Mufrad, Bahjah an-Nufûs*, dan lain-lain.

b. Ibn Qayyim al-Jawziyah

Nama lengkapnya adalah Muh̲ammad ibn Abû Bakr ibn Ayyûb ibn Sa’ad ibn Hâris al-Zar’iy al-Dimasyqiy (Tim Penyusun IAIN Syarif Hidayatullah, 1992: 374) yang dijuluki dengan *syams ad-dîn* (matahari

agama). Sedangkan *al-Jawziyah* merupakan nisbah kepada sebuah perguruan al-Jawziyah yang berada di daerah Damaskus yang didirikan oleh ayahnya Muhy ad-Dîn Abû al-Mahâsin Yûsuf ibn ‘Abd al-Rahmân ibn ‘Aliy al-Jawziy (w. 656 H.).

Ibn Qayyim al-Jawziyah dilahirkan pada tanggal 7 Safar 691 H. di sebuah desa Zara’ yang terletak 55 mil dari kota Damaskus. Dari kampung halamannya, dia berpindah ke Damaskus dan menuntut ilmu kepada beberapa orang ulama. Dari orang tuanya, dia belajar ilmu *farâ’id.* Dalam bidang hadis, dia belajar kepada al-Syihâb an-Nablisiy, al-Qâdi Taqy ad-Dîn ibn Sulayman, Abû Bakr ibn ‘Abd al-Dâ’im, dan lain-lain. Dalam bidang bahasa Arab, dia belajar kepada Ibn Abû al-Fath, sedangkan dalam bidang fiqh dan usul fiqh, dia belajar kepada Syekh Shafiy ad-Dîn al-Hindiy, Ibn Taymiyah, Syekh Ismâ’îl ibn Muhammad al-Haraniy (Syu’ayb al-Arnut dan Abd al-Qadir al-Arnut, 1986: 15).

Para ulama berbeda pendapat dalam menghitung jumlah karya tulis Ibn Qayyim al-Jawziyah ini, namun yang jelas tulisannya menyangkut cabang ilmu pengetahuan, seperti ilmu bahasa Arab, kalam, tasawuf, fiqh, dan sejarah *(sirah).* Beberapa bukunya yang berhasil penulis kumpulkan antara lain sebagai berikut; *Thâriq al-Hijratayn wa Bâb al-Sa’âdatayn, Hâdi al-Arwâh ilâ Bilâd al-Afrah, A’lâm al-Mûqi’în ‘an Rabb al-‘Âlamîn, Ijtimâ’ al-Juyûsy al-Islâmiyyah ‘alâ Gazw al-Mu’aththilah, al-Thuruq al-Hukmiyyah fî as-Siyâsah al-Syar’iyah, Tuhfah al-Mawdûd fî Ahkâm al-Mawlûd, Ahkâm Ahl al-Dzimmah, al-Thibb an-Nabawiy, Miftâh Dâr as-Sa’âdah wa Mansyûr Liwâ al-Jun wa al-Irâdah, al-Sawâ’iq al-Mursalah fî ar-Radd ‘alâ al-Jahmiyah, Zâd al-Ma’âd fî Hady Khayr al-‘Ibâd, ‘Iddah ash-Shâbirîn wa Dâkhirah al-Syâkirîn, al-Furûsiyah, Tahzîb Sunan Abû Dâwûd wa Idah ‘Ilalih wa Musykilatih, Syifâ al-‘Alîl fî Masâ’il al-Qadhâ wa al-Qadr wa al-Hikmah wa al-Ta’lîl, al-Dâ’a wa al-Dawâ’, al-Tibyân fî Aqsâm al-Qur’ân,* dan lain-lain.

Sekalipun Ibn Qayyim berguru kepada Ibn Taymiyah sejak kepulangannya dari Mesir (712 H.), namun dalam menulis kitab-kitabnya seperti *Madârij as-Sâlikîn bayna Manâzil Iyyâka Na’bud wa Iyyâka Nasta’în, ‘Iddah ash-Shâbirîn,* dan *Miftâh as-Sa’âdah,* dia telah meninggalkan gaya gurunya yang keras dan konfrontatif dan

menggantinya dengan gaya yang tenang dan damai" (Muhammad Abu Zahrah, 1958: 528).

2. *Maqâmât* dan *A<u>h</u>wâl* menurut Ibn 'Athâ' Allâh dan Ibn Qayyim al-Jawziyah

Maqâmât adalah bentuk jamak dari *maqâm* dan *a<u>h</u>wâl* dari *<u>h</u>âl* yang diakui oleh Ibn 'Athâ' Allâh dan Ibn Qayyim sebagai suatu kondisi batin seorang *sâlik* yang sedang berjalan menuju tingkat pencapaian akhir ber-*taqarrub* kepada Allah swt. Manakala sifatnya permanen, maka disebut dengan *maqâm* dan yang berubah sifatnya disebut *<u>h</u>âl* (Ibn Qayyim, 1996: 130).

Istilah lain yang digunakan oleh kedua tokoh memang tidak sama. Ibn Qayyim sering memakai istilah *kasbiyah* (dari *kasaba-yaksibu*) yang artinya memperoleh, kemudian *manâzil* (dari bentuk *mufrad manzilah,* dari *nazala-yanzilu*) yang berarti berdiam atau singgah, serta *madârij,* bentuk jamak dari *madraj* (dari *daraja-yadruju*) yang berarti berjalan atau mendaki. Kendati demikian, esensinya sama saja di antara kedua tokoh. Ketika menyebut *a<u>h</u>wâl,* keduanya sepakat memakai istilah *al-wârid,* jamaknya *al-wâridât* (dari kata *warada-yaridu*) yang artinya datang. Istilah yang lain adalah *wahbiyah* (dari kata *wahaba-yahibu*) yang berarti memberi, mengingat ia bukan sebuah usaha hamba, tetapi datang lantaran pemberian Tuhan.

Menyangkut jumlah *maqâmât* dan *a<u>h</u>wâl* memang terjadi bahan diskusi panjang di antara tokoh-tokoh sufi. Berikut ini akan diuraikan sebagian *maqâmât* dan *a<u>h</u>wâl* menurut kedua tokoh ini.

a. *Az-Zuhd*

Dalil yang dipakai oleh Ibn 'Athâ Allâh dan Ibn Qayyim al-Jawziyah adalah dalil yang secara eksplisit menetapkan rendahnya nilai dunia dari akhirat. Begitu pula hadis yang menjadi dalil penopangnya. Kedua tokoh tidak memasang ayat ke-20 dari Surah Yûsuf *(wa kâna min az-zâhidîn),* padahal dalam ayat ini terlihat kata *zuhd*.

Bagi Ibn Qayyim, dunia tidaklah dianggap buruk semuanya sehingga harus diabaikan, ada yang baik, yaitu yang mengantarkan kepada Allah swt (Ibn Qayyim, 1996: 252). Seirama dengan ini, Ibn

‘Athâ Allâh menganjurkan seseorang agar berhati-hati tidak terjebak dan tergelincir sehingga celaka akibat dunia. Itulah yang dimaksudnya dengan tanfîr dan tahdzîr menyangkut harta dunia. (Ibn ‘Athâ Allâh, t.th: 93).

Kesamaan lain terlihat pada proses pencapaian *zuhd,* yaitu perlu adanya pengetahuan yang memadai bagi seorang *sâlik* tentang hakikat dunia ini (Ibn ‘Athâ Allâh, t.th: 93). Sekalipun Ibn ‘Athâ Allâh menambahkan perlu adanya faktor hidayah dari Allah swt., namun hal itu tidak terlepas juga dari ilmu pengetahuan yang dimiliki.

Kondisi batin *zâhid* menurut kedua tokoh ini digambarkan bahwa dia telah sirna dari keinginan selain Allah swt. dan dari sini akan timbul perbuatan terpuji (Ibn Qayyim, 1999: 133).

Perbedaan hanya tampak pada peletakan *zuhd* itu saja, menurut Ibn ‘Athâ Allâh, *zuhd* berada sebelum *qana’ah* (merasa cukup dengan yang dimiliki) (Ibn ‘Athâ Allâh, t.th: 133), sedangkan menurut Ibn Qayyim sebelum *warâ’* dan cinta akhirat (Ibn Qayyim, 1999: 253).

Cara pandang kedua tokoh tentang dunia ini banyak direspon oleh tokoh-tokoh sufi dan pemikir masa kini dan klasik, seperti Hamka, Quraish Shihab, Amîr an-Najjâr yang setuju tidak menilai dunia ini jelek dan harus ditinggalkan dan seorang *zâhid* tidak dalam arti berlari darinya (Hasan Abrari, 2001: 240).

Adapun perbedaan dalam hal penempatan letak *zuhd* itu, memang dapat terjadi mengingat pengalaman pribadi masing-masing sufi yang malang-melintang di dunianya, di samping setiap *maqâm* selalu berkaitan antara satu dengan yang lain.

b. *Al-Faqr*

Maqâm ini menjadi menarik, sebab sebagian orang sering menuduh bahwa sumber kemunduran Islam terletak pada diterimanya *faqr* sebagai ‘gaya hidup’ terpuji. Ibn Qayyim menghubungkannya dengan *al-ginâ* (kaya), sebab tidak mungkin seumpama rasa kefakiran, kalau tidak mengakui bahwa yang paling kaya adalah Allah swt., sehingga timbul rasa berhajat kepada-Nya (Ibn Qayyim, 1999: 3). Dia mengutip firman Allah dalam Q. S. al-Fâthir : 15 yang artinya *“kamulah yang berkehendak kepada Allah…”* dan Q. S. adh-Dhuhâ : 8 yang artinya

"dan Dia mendapatimu sebagai orang yang kekurangan, lalu Dia memberikan kecukupan".

Bagi Ibn 'Athâ Allâh, *faqr* sebagai kondisi batin yang mengakui keberhajatan diri seorang kepada Allah swt. semata dan itu hampir persamaan dengan *fâqah* (hidup merasa sempit) dan dianggapnya sebagai *ḫâl.* Rumusan ini hanya berbeda sebutan saja. Sekalipun ayat yang dipakai berbeda (Q. S. at-Tawbah : 60 dan Âli 'Imrân : 123) namun dapat dipahami substansinya juga mirip mengingat kebiasaan beliau menafsirkan ayat secara batini.

Kedua tokoh sepakat bahwa *faqr* tidak dimaknai sebagai bentuk hidup mengemis kepada manusia. Sebab semua manusia tidak memiliki sesuatu, sedangkan Allah swt. Maha Kaya dan tempat bergantung. Begitu pula dengan tujuan dari *faqr* ini dimaksudkan agar seseorang dapat menyelamatkan diri dari gangguan-gangguan sehingga dia dapat memperoleh keistimewaan. (Ibn Qayyim, 1996: 412). Dan pada bagian lain, keduanya juga berpendapat untuk mencapainya diperlukan pengetahuan terhadap hakikat diri sendiri (Ibn Qayyim, 1996: 419-420).

Mengakui diri miskin di sisi Allah swt. dan tidak berhajat kepada adalah sesuatu yang terpuji dalam agama. Bahkan Ibn Taymiyah, tokoh reformis ini menganggap kaya secara material tetap terpuji dari kemiskinan, sebab menurutnya kedamaian itu mungkin saja dirasakan oleh orang miskin, tetapi bagi orang kaya lebih banyak (Taqy ad-Din Ibn Taymiyah, t.th: 129-131). Dari sini, dapat dipastikan bahwa konsep *faqr* dalam sufistik kedua tokoh bukan sumber kemunduran umat Islam dan berdampak negatif bagi umat.

c. *Al-'Uzlah wa al-Khalwah*

Bagi Ibn 'Athâ Allâh, *'uzlah* dan *khalwah* (berasing dari keramaian dan bersunyi-sunyi beribadah kepada Allah swt.) adalah dua rangkaian latihan yang harus dilakukan untuk kelak mendapatkan kedamaian. Seperti halnya Ibn Qayyim, dia sering juga memakai istilah *qurbah* (Ibn Qayyim, 1996: 183), lawan dari *shuḫbah.*

Lebih jauh kedua tokoh menampilkan seperangkat dalil. Dalam *al-Bahjah,* mencantumkan Q. S. al-'Alaq : 19 yang artinya *"... dan sujudlah dan dekatkanlah (dirimu kepada Tuhan".* Pengertian mendekatlah kepada

Tuhan dipahami sebagai isyarat meninggalkan bergaul dengan manusia yang tidak kebaikan. Manakala pergaulan itu dengan orang-orang terpilih dan dapat menegakkan *amr ma'rûf,* maka itu tidak dilarang, apalagi untuk memenuhi kebutuhan dan memberi manfaat (Ibn 'Athâ Allâh, t.th: 129-131). Ibn Qayyim mencantumkan Q. S. Hûd : 116 yang artinya *"maka mengapa tidak ada dari umat yang sebelum kamu orang-orang mempunyai keutamaan yang melarang daripada mengerjakan kerusakan di muka bumi, kecuali sebagian kecil di antara mereka yang telah Kami selamatkan di antara mereka".* Di samping itu, dipasang lagi hadis nabi, riwayat Ibn Mâjah dan Imâm Ahmad, yang memuji *gurabâ'* (orang-orang yang terasing menegakkan agamanya) (Ahmad Ibn Hanbal, t.th: 184).

Dari dalil itu, maka Ibn Qayyim memuji *gurabâ'* yang menurutnya mereka berupaya meng-*ishlah* umat walaupun tidak banyak teman kerjanya. Sedangkan menyangkut hadis riwayat Ahmad ibn Hanbal yang memuji seseorang yang naik ke atas gunung untuk beribadah dan meninggalkan manusia beserta kejahatannya (Ahmad Ibn Hanbal, t.th: 419), dipandangnya sebagai alternatif terakhir (Ibn Qayyim, 1996: 276).

Pengasingan fisik ke tempat yang sepi agar dapat berkonsentrasi dalam jangka tertentu yang dikembangkan oleh Ibn 'Athâ Allâh mendapat sorotan dari banyak pemikir kontemporer. Ada yang beranggapan itu sebagai tindakan konyol dan tidak bertanggung jawab serta bertentangan dengan petunjuk syara' (Amin Syukur, 1999: 90).

Pemikiran Ibn Qayyim itu tampaknya dilandasi oleh kondisi sosial yang rawan dan memerlukan solusi yang komprehensif. Berbeda dengan kondisi sosial Ibn 'Athâ Allâh yang serba lapang dan sejahtera dan cenderung bermewah-mewah.

d. *At-Tawakkul*

Kedua tokoh sepakat memilih Q. S. al-Anfâl : 60 yang artinya *"dan jika mereka condong kepada perdamaian, maka condonglah kepadanya dan bertawakallah kepada Allah".* Kemudian Q. S. Hûd : 123 yang artinya *"dan kepunyaan Allah-lah apa yang gaib di langit dan di bumi dan kepada-Nya lah dikembalikan urusan-urusan semuanya, maka sembahlah Dia dan bertawakallah kepada Allah".* Sementara hadis yang dipakai adalah riwayat 'Umar ibn al-Khathâb yang artinya *"jika kamu*

bertawakal dengan sebenar-benar tawakal, niscaya kamu akan diberi rezeki seperti halnya seekor burung yang berangkat pagi dalam keadaan lapar dan kembali di sore hari dalam keadaan kenyang" (Ibn al-'Arabiy: 1995: 162).

Kesemua dalil yang dipakai telah memuat kalimat tawakal itu secara lafzi. Sehingga kesimpulan kedua tokoh ini tentang hakikat tawakal sama, yaitu penyerahan hati secara total kepada Allah setelah menempuh sebab atau usaha (Ibn Qayyim, 1996: 118).

Kedua tokoh juga sepakat bahwa keberhasilan seseorang mendapatkan *maqâm* lain, yaitu *ridhâ, tafwîdh* dan *taslîm* disebabkan ia telah memiliki *maqâm* tawakal.

Tawakal akan didapat apabila seseorang telah memiliki pengetahuan yang cukup mengenai sifat-sifat kesempurnaan Allah seperti kuasa, mencukupi, tempat bergantung dan berserah diri, dan segala urusan ada di tangan-Nya (Ibn Qayyim, 1996: 114-118).

Kesepakatan lain terlihat ketika kedua tokoh ini menggambarkan kondisi batin *mutawakkil.* Menurut mereka, timbulnya rasa lapang atau hilangnya rasa cemas dan *hamm* adalah karena tawakal ini. Hamka dan an-Najjâr pun mengamini pendapat ini. Dari paparan tadi, maka *maqâm* tawakal dapat diterima dan selanjutnya dikembangkan dalam kehidupan seorang muslim.

e. *Al-Huzn*

Terjadi perbedaan antara Ibn Qayyim dan Ibn 'Athâ Allâh tentang *huzn.* Tokoh pertama menganggapnya sebagai langkah mendapatkan *khawf* dan tokoh kedua berpendapat bahwa *maqâm* ini erat dengan *maqâm tawbah.* Selanjutnya menurut Ibn Qayyim, *maqâm* harus dilewati secepat-cepatnya mengingat dampak *huzn* tidak bagus bagi perkembangan spiritual seseorang dan bahkan Nabi saw. berlindung dari kesedihan (Ibn Qayyim, 1996: 447). Ibn 'Athâ Allâh berpendapat sebaliknya, menurutnya, dengan *huzn* akan bersemangat menyusul ketinggalan dan kegagalan yang selama ini dialami (Ibn 'Athâ Allâh, t.th: 22-23).

Kesimpulan ini tidak terlepas dari perbedaan dalil yang dipegang. Ibn Qayyim mengutip Q. S. al-Baqarah : 34 yang artinya *"barang siapa yang mengikuti petunjukku, niscaya tidak ada kekhawatiran atas mereka dan tidak pula mereka bersedih hati",* dan Q. S. at-Tawbah : 40 yang artinya *"janganlah kamu berduka cita, sesungguhnya Allah bersama kita".* Sedangkan hadis dan riwayat yang bernuansa mendukung atau menyatakan bahwa Nabi saw. selalu bersedih hati ditolaknya dan dipahami bahwa penekanannya adalah bahwa ujian itu tetap datang kepada setiap orang (Ibn Qayyim, 1996: 447).

Hubungan antara *huzn* dan *tawbah* memang ada, dan apabila keduanya bersinergi dapat membuat tobat seseorang menjadi *nashûhâ.* Begitu pula jika dikaitkan dengan *khawf,* seperti pendapat Ibn Qayyim sebab bagaimana pun ketakutan mengakibatkan seseorang menjadi sedih (al-Qusyairi, t.th: 139).

Orang yang selalu bersedih hati dapat saja kehilangan semangat untuk maju ke depan, sebab ia lebih banyak mengenang masa silamnya. Bagi Ibn Qayyim semangat dan optimisme umat sudah saatnya perlu dikembangkan, agar ketertinggalan dan kejumudan dapat dihilangkan.

f. *Al-Qabdh wa al-Basth*

Rasa sempit *(qabdh)* dan rasa lapang *(basth)* adalah *hâl* yang berkaitan dengan kondisi batin yang lain seperti *khawf* dan *rajâ'.* Pendapat kedua tokoh ini seirama dengan pendapat al-Qusyayriy dan ath-Thusiy (al-Qusyairi, t.th: 139, Wasmukan dan Samson Rahman, 2002: 98).

Kedua tokoh memiliki ayat yang berbeda sebagai dalil, sebab memang ditemukan sekitar 25 ayat yang berasal dari kata *basth* (dan turunannya) dan 9 ayat yang berasal dari kata *qabdh.* Sebagian besar berbicara tentang rezeki yang dikaruniakan Allah swt. kepada hamba-Nya. Kendati demikian, kedua tokoh mencoba memahami bahwa sebagaimana rezeki itu datang dan pergi atas kehendak-Nya, maka begitu pula dengan rasa sempit dan rasa lapang. Keduanya juga sepakat bahwa *qabdh* dan *basth* datang didahului oleh sebab, yaitu adanya kehendak makhluk Allah untuk melapangkan dan menyempitkan. Ini sesuai dengan petunjuk Q. S. al-Furqân : 46 dan Q. S. asy-Syu'arâ' : 27.

Perbedaan pendapat antara kedua tokoh terlihat ketika Ibn 'Athâ Allâh menganggap bahwa *qabdh* itu lebih terpuji dan disenangi oleh golongan sufi, sebab ia membuahkan hasil, yaitu keselamatan dari gangguan nafsu. Sementara *basth* dapat menggelincirkan seseorang (Ibn Qayyim, 1996: 274). Bagi Ibn Qayyim, *basth* akan menimbulkan perilaku sosial seperti halnya Nabi saw. dan para sahabat yang selalu berkecimpung dengan masyarakat, sebab pada dasarnya *basth* itu adalah anugerah Allah swt. Sedangkan *qabdh* tidak lain hanya sebagai latihan untuk membersihkan jiwa dari ketergantungan selain Allah swt (Spenser, 1999: 48).

Apabila dicermati lebih jauh, pendapat kedua tokoh ini, maka sebenarnya *a<u>h</u>wâl* dan *basth* itulah dua kondisi batin kaum sufi yang saling berkaitan antara satu dengan yang lain. Dan ciri khusus, Ibn Qayyi selalu mengaitkan bahasan *maqâm* dan *a<u>h</u>wal* dengan kondisi nyata masyarakat.

g. *Adz-Dzikr*

Hampir semua tokoh sufi mengatakan bahwa *dzikr* (zikir) adalah sebuah stasiun seorang *sâlik.* Ibn Qayyim dan Ibn 'Athâ Allâh sepakat saja tentang pengertian, tujuan, dasar-dasar, bahkan gambaran kondisi batin orang yang berzikir. Dasar-dasar zikir diambil dari ungkapan ayat al-Qur'an yang secara langsung menyebut *(dzakara-yadzkuru)* begitu pula dengan hadis nabi.

Perbedaan terjadi menyangkut cara berzikir dan sebagian menyangkut lafalnya. Sesuai dengan tradisi tarekat yang dikembangkan Ibn 'Athâ Allâh (Ibn 'Athâ Allâh, 1961: 42), maka zikir terafdhal adalah zikir *lâ ilâha illâ Allâh, Allâh-Allâh* dan *huwa*). Ibn Qayyim menolak zikir cara tarekat di atas dan lebih memilih zikir *nafy itsbât,* sebab itu adalah seutama-utama zikir. Seseorang tidak akan disiksa, diperangi manakala dia mengakui kebenaran kalimat itu. (Ibn Qayyim, t.th: 134). Zikir ala tarekat itu tidak disyariatkan karena tidak mengandung pengagungan dan sebagai khayalan dan perbuatan gila saja.

Cara atau metode berzikir sebenarnya tidaklah perlu diperdebatkan, sebab seorang berzikir kepada Allah swt. harus mengkonsentrasikan segala potensi dan *himmah*-nya untuk mendapatkan

kepuasan hubungan dengan *madzkûur*-nya. Apakah dengan *tasbîh, tahmîd, tahlîl, hawqalah, istigfâr* dan *kalimah thayyibah,* yang terpenting hubungan itu terbina.

Kalimat-kalimat zikir sebenarnya diharapkan dapat menyemangati kehidupan seseorang yang telah mengabadikan zikir sehingga akan timbullah kesalehan pribadi sosial.

h. *Al-Fanâ wa al-Baqâ*

Ibn ‘Athâ Allâh dan Ibn Qayyim sepakat menyebutnya sebagai *hâl* yang sifatnya tidak permanen dan sebagai simbol *sâlik* yang telah mencapai puncak setelah dia melewati *mahabbah* dan *ma'rifah.* Konsep ini dibangun berdasarkan dalil ayat yang berbeda.

Ibn ‘Athâ Allâh memakai Q. S. ash-Shâffât : 99 yang artinya *"dan Ibrahim berkata, sesungguhnya aku pergi menghadap Tuhanku dan Dia akan memberi petunjuk kepadaku".* Di samping itu, hadis *Ifk* yang berbicara tentang ketidaksadaran ‘Âisyah r.a. ketika berkata kepada Nabi saw., *"demi Allah, aku tidak akan bersyukur kecuali kepada Allah"* (Muhammad ibn Abd al-Wahab, t.th: 125-127).

Dari dalil ini, Ibn ‘Athâ Allâh menandaskan bahwa *fanâ* dan *baqâ* itu harus menempuh proses atau perjalanan, yaitu menghilangnya kesadaran insani. Orang tidak akan mendapatkan *fanâ* dan *baqâ* selama dia dalam sadarnya. Untuk itu, perjalanan yang dimaksud dalam ayat diartikan sebagai proses penghilangan kesadaran. Puncak *fanâ* dan seterusnya berganti dengan *baqâ* adalah ditandai dengan hilangnya kesadaran seperti ‘Âisyah tidak tahu lagi hakikat ucapannya di hadapan Nabi, sehingga jika diukur dengan kebiasaan yang berlaku, tidaklah pantas dia berkata demikian. Sedangkan ucapan Abû Bakr r.a. yang artinya *"bersyukurlah kepada Nabi saw."* dianggap sebagai ucapan orang yang sudah sadar atau *baqâ* dari *fanâ*-nya.

Ibn Qayyim, mengutip Q. S. ar-Rahmân : 26-27 yang artinya *"semua yang ada di bumi ini akan binasa dan tetap kekal ‘wajah' Tuhanmu yang mempunyai kebesaran dan kemuliaan",* Q. S. az-Zumar : 30 yang artinya *"sesungguhnya mereka akan mati dan sesungguhnya kalian akan mati pula",* Q. S. al-Anbiyâ : 35 yang artinya *"tiap-tiap yang bernyawa akan merasakan mati"* dan ayat-ayat sejenisnya yang

menggambarkan ketergantungan hamba yang terus-menerus kepada Allah swt. yang mempunyai *baqâ,* sedangkan dirinya *fanâ* (Ibn Qayyim, 1996: 341).

Proses pencapaian *fanâ* berawal dari lenyapnya kekuatan ilmu dan perasaan terhadap keberadaan makhluk ketika dia berhadapan dengan Allah swt. dan hak-hak-Nya. Sehingga yang selain-Nya dipandang tidak berarti. Bentuk *fanâ* yang menghilangkan eksistensi diri sehingga berakibat mabuk kepayang ditolak Ibn Qayyim dengan keras dan dianggapnya sesat seperti ucapan al-Junayd bahwa peminum khamar itu lebih baik dari mereka. Dia merumuskan *fanâ* itu dengan *fanâ rubûbiyyah* dan *fanâ qayyûmiyyah,* pertama, kesaksian bahwa Allah swt. berdiri sendiri, mengatur, memberi rezeki, memberi manfaat dan mudharat. Kedua, *fanâ* dari kehendak selain Dia. Hakikat *fanâ qayyûmiyyah* ini adalah pengesaan, cinta, pengagungan, dan pemuliaan-Nya. *Fanâ* harus dilanjutkan dengan *baqâ.* Allah swt. adalah *al-Bâqi* (Zat yang Maha Abadi) dan Dia-lah yang membuat segalanya menjadi *fanâ*.

Konsep *fanâ* dan *baqâ* bagi Ibn Qayyim dicanangkan untuk tetap menjaga kebenaran syariat dan menjaga jarak antara makhluk dengan Khalik tidak bersatu. Konsep ini tidak berbeda dengan pemikiran Ibn Taymiyah yang menurutnya *fanâ* itu ada tiga; *fanâ 'ibâdah, fanâ syuhûd,* dan *fanâ wujûd* selain Allah.

C. Kesimpulan

1. Persamaan

Ibn 'Athâ Allâh dan Ibn Qayyim memandang *maqâmât* dan *a<u>h</u>wâl* sebagai kondisi batin seorang *sâlik* (pejalan rohani) yang menginginkan kedekatan kepada Allah swt., yang sifatnya permanen, lewat usaha sendiri dan yang berubah-ubah lantaran pemberian-Nya. Hal ini tidaklah berbeda dengan sufi-sufi terdahulu. Dalil-dalil yang dipakai (al-Qur'an dan hadis juga pendapat pendahulu mereka) sebagiannya sama dan dipahami menurut kecenderungan masing-masing. Sebuah *maqâm* dan *<u>h</u>âl* menjadi modal bagi peningkatan ke jenjang yang lebih tinggi.

2. Perbedaan

Dalam menjadikan ayat al-Qur'an dan hadis nabi, Ibn 'Athâ Allâh cenderung menggunakan nalar yang agak lebar, sehingga penafsirannya terkadang dipaksakan dan itu sering berbeda dengan para mufasir lain, baik yang klasik dan modern. Sedangkan Ibn Qayyim terlihat lebih literal sesuai dengan tradisi *salaf*-nya yang konsisten memahaminya secara literal dan menjauhkan diri dari *ta'wil.*

Dalam merumuskan *maqâm* dan *hâl* seperti *al-huzn, al-'uzlah, al-qabdh* dan *al-basth, al-fanâ',* dan *al-baqâ',* Ibn Qayyim tetap memperhatikan ajaran Islam secara umum yang membawa kepada kebahagiaan dunia dan akhirat. Keseimbangan ini menjadi ciri khususnya sehingga kedinamisan tetap dikembangkan dan citra tasawuf tidak menjadi negatif. Sementara Ibn 'Athâ Allâh masih merespon dan mentolerir hidup sufistik yang lamban dan cenderung jumud.

Perbedaan-perbedaan yang terjadi di antara kedua tokoh tidak terlepas dari gaya memahami teks yang menjadi pendukung dan juga kondisi sosial yang mengitari kehidupan kedua tokoh dan itu wajar terjadi serta tidak harus ditolak dan diterima tanpa pertimbangan masak dan paling kurang pendapat kedua tokoh ini dapat dijadikan sebagai khazanah ilmu.

DAFTAR PUSTAKA

Abdurrahman Wahid, *Antara Tasawuf Sunni dan Falsafi dalam Islam Sufistik dan Pengaruhnya Hingga Kini* oleh M. Alwi Shihab, terjemah Muhammad Nur Samad, (Bandung: Mizan, 2001)

Abû 'Abd Allâh Muhammad ibn Ibrâhîm ibn 'Abbâd ar-Randiy, *Syarh al-Hikam,* (Surabaya: Muhammad Nabhân, t. th.)

…………, *Gayts al-Mawâhib al-'Aliyah fi Syarh al-Hikam al-'Athâ'iyah,* (Beirut: Dâr al-'Ilmiyah, 1998)

Abû 'Abd Allâh Muhammad ibn Yazîd (Ibn Mâjah) al-Qazwayniy, *Sunan Ibn Mâjah,* (Indonesia: Makbatah Dahlân, t.th.)

Abû Bakr Muhammad ibn Abû Bakr ibn Qayyim al-Jawziyah, *Thâriq al-Hijratayn wa Bâb as-Sa'âdatayn,* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1995)

………., *Madârij as-Sâlikîn bayna Manâzil Iyyâka Na'bud wa Iyyâka Nasta'în,* (Kairo: Dâr al-Hadîts, 1996)

………., *al-Fawâ'idh,* naskah di-*tahqîq* oleh 'Abd as-Salâm Sâhin, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1999)

………., *al-Ighâtsah al-Lahfân,* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.)

………., *Tafsîr Ibn Qayyim,* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.)

Abû Fadhl Ahmad ibn Muhammad ibn 'Abd al-Karîm ibn 'Abd ar-Rahmân ibn 'Abd Allâh ibn 'Îsâ al-Hasaniy ibn 'Athâ' Allâh as-Sakandariy, *Lathâ'if al-Minan fî Manâqib asy-Syaykh Abû al-'Abbâs al-Mursiy wa Syaykhih al-Syadzaliy Abû al-Hasan,* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th.)

…………, *at-Tanwîr fi Isqâth at-Tadbîr,* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1998)

…………, *al-Qashd al-Mujarrad fî Ma'rifah al-Ism al-Mufrad,* (Kairo: Muhammad 'Aliy Shâbih wa Awlâduh, t.th.)

…………, *Bahjah an-Nufûs,* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th.)

………..., *Miftâh al-Falâh wa Mishbâh as-Sa'adah,* (Kairo: Makbatah al-Halabiy, 1961)

'Abd al-Wahâb ibn 'Aliy al-Sya'râniy, *Thabaqât al-Kubrâ,* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.)

Abû Nashr Sarrâj ath-Thûsiy, *al-Lumâ',* diterjemahkan oleh Wasmukan dan Samson Rahman dengan judul *al-Luma',* (Surabaya: Risalah Gusti, 2002)

Ahmad ibn 'Aliy ibn Hajr al-'Asqalâniy, *an-Nadhr Syarh Nukhbah al-Fikr*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1989)

Ahmad ibn Hanbal, *Musnad Ahmad,* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.)

Ahmad ibn Muhammad al-Hasaniy, *Îqâzh al-Himam fî Syarh al-Hikam,* (Beirut: Dâr al-Fikr, t. th.)

Amin Syukur, *Menggugat Tasawuf; Sufisme dan Tanggung Jawab Sosial Abad 20,* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999)

Amîr an-Najjâr, *al-'Ilm an-Nafs ash-Shûfiyah,* diterjemahkan oleh Hasan Abrari dengan judul *Ilmu Jiwa dalam Tasawuf,* (Jakarta: Pustaka Azzam, 2001)

Annemarie Schimmel, *Mystical Diensions of Islam,* (USA: University of North Carolina Press, 1975)

A. Rivai Siregar, *Tasawuf dari Sufisme Klasik ke Neo-Sufisme,* (Jakarta: Grafindo Persada, 1999)

Al-Hâfizh Ibn al-'Arabiy al-Makkiy, *'Âridhât al-Ahwadziy bi Syarh Jâmi' at-Turmudziy,* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1995)

Hamka, *Tasawuf Perkembangan dan Pemurniannya,* (Jakarta: Panjimas, 1984)

………, *Tasawuf Modern,* (Jakarta: Panjimas, 2000)

Harun Nasution *et. al., Enseklopedia Islam,* (Jakarta: Anda Utama, 1958)

Huseyn Yûsuf al-Gazâl, *Kitâb al-Imâm li Ibn Taymiyah,* diterjemahkan oleh Katsur Suhardi dengan judul *Risalah Ibn Taymiyah*, (Jakarta: Darul Falah, 1422 H.)

Ihsân Ilâhiy Zhâhir, *Dirâsât at-Tashawwuf,* diterjemahkan oleh Fadhli Bahri dengan judul *Darah Hitam Tasawuf,* (Jakarta: Darul Falah, 2000)

Imâm Abû Qâsim al-Qusyayriy, *ar-Risâlah al-Qusyayriyyah,* (Beirut: Dâr al-Khayr, t.th.)

Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societes,* diterjemahkan oleh Ghufron A. Mas'adi dengan judul *Sejarah Sosial Umat Islam,* (Jakarta: Grafindo Persada, 2000)

Katsur Suhardi, *Kata Pengantar Penerjemah Pendakian Menuju Allah,* (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2000)

Ma'rûf Zâriq dan 'Aliy 'Abd al-Hâmid Baltajiy, *al-Risâlah al-Qusyayriyah,* (Beirut: Dâr al-Khayr, t. th.)

Muhammad Abû Zahrah, *Ibn Taymiyah Hayâtuh wa Atsâruh wa Fiqhuh,* (Kairo: Dâr al-Fikr, 1958)

Mu<u>h</u>ammad ibn ‘Abd al-Wahâb, *Mukhtashar Sîrah ar-Rasûl,* (Kairo: as-Sunnah al-Mu<u>h</u>ammadiyah, t.th.)

M. Laily Mansur, *Ajaran dan Teladan Para Sufi,* (Jakarta: Sri Gunting, 1999)

M. Quraish Shihab, “Sekapur Sirih” dalam Amin Syukur, *Zuhud di Abad Modern,* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000)

Muhibuddin Wali, *Hakikat Hikmah dan Tasawuf al-Hikam*, (Singapura: Pustaka PTE., 2000)

Nazîr <u>H</u>asan ‘Athmatam, “Biografi Ibn Qayyim” dalam Ibn Qayyim al-Jawziyah, *Masyâhid al-Khalq fî al-Ma’shiyah,* diterjemahkan oleh W. Djunaidi Soffandi dengan judul *13 Pengaruh Maksiat*, (Jakarta: Pustaka Azzam, 2001)

Nurcholish Madjid, *Islam Agama Peradaban,* (Jakarta: Paramadina, 2000)

R.A. Gunadi dan M. Shoelhi, *Dari Penaluk Jerusalem hingga Angka Nol,* (Jakarta: Republika, 2002)

Sirâj ad-Dîn Abû <u>H</u>afs ‘Umar ibn ‘Aliy ibn A<u>h</u>mad ibn al-Mishriy, *Tabaqât al-Awliyâ,* di-*tahqîq* oleh Mu<u>h</u>ammad ‘Athâ, (Beirut: Dâr al-‘Ilmiyah, 1998)

Spenser, *The Sufi Order in Islam,* diterjemahkan oleh Lukman Hakim dengan judul *Mazhab Sufi,* (Bandung: Pustaka, 1999)

Syu’ayb al-Arnût dan ‘Abd al-Qadîr al-Arnût, *Muqaddimah Zâd al-Ma’âd li Ibn Qayyim al-Jawziyah,* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1986)

Taqy ad-Dîn Ibn Taymiyah, *Majmû Fatâwâ,* naskah di-*ta<u>h</u>qîq* oleh ‘Abd ar-Ra<u>h</u>mân ibn Mu<u>h</u>ammad al-<u>H</u>anbaliy, (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.)

Tim Penyusun IAIN Syarif Hidayatullah (ed.), *Ensiklopedi Islam Indonesia,* (Jakarta: Djambatan, 1992)

Yûsuf ibn Ismâ’il al-Nabhâniy, Jâmi’ Karâmât al-Awliâ, (Beirut: Dâr al-Fikr, t. th.)